

Início do(s) tempo(s), fim do(s) tempo(s)

por John Zerzan

Assim como a noção mais obsessiva dos dias de hoje é a da realidade material do tempo, o tempo existente por si mesmo foi a primeira mentira da vida social. Tal como sucedeu com a natureza, o tempo não existia antes de o indivíduo ter sido separado dele. Uma reificação dessa magnitude – o surgimento do tempo – constitui a Queda: o advento da alienação, da história.

Spengler observou que uma cultura pode ser diferenciada das outras pelos significados intuitivos atribuídos ao tempo¹, e Canetti notou que a regulamentação do tempo é o atributo primordial de todo governo². Todavia, o próprio movimento da comunidade para a civilização também está aí implicado. O tempo é a linguagem fundamental da tecnologia e do espírito de dominação.

Hoje em dia, a aceleração frenética do tempo, bem como o fracasso da “solução” de espacializá-lo, está revelando-o como uma força artificial e opressiva, juntamente com seus corolários, o Progresso e o Devir. Mais concretamente, a tecnologia e o trabalho estão sendo revelados pela sujeição palpável ao tempo. Em todo caso, a pressão pela dissolução da história e do domínio do tempo não vinha sendo tão forte desde a Idade Média e, antes disso, desde a Revolução Neolítica, que estabeleceu a agricultura.

Quando a humanização da tecnologia e do trabalho revela-se sob a forma de proposições dúbias, a humanização do tempo em si mesmo também é colocada em questão. As questões que emergem são: como as opressões básicas podem ser efetivamente controladas ou reformadas? E por que não abolidas?

Concordando com Hegel ao citá-lo, Debord escreveu: “O humano, ‘o ente negativo que é somente na medida em que suprime o Ser’, é idêntico ao tempo.”³. Essa equiparação está sendo rejeitada, uma situação que talvez seja mais bem elucidada ao se considerar as origens, a evolução e o status atual do tempo.

Se “toda reificação é um esquecimento”⁴, na vívida frase de Horkheimer e Adorno, parece igualmente verdadeiro que todo “esquecimento” – no sentido de uma perda de contato com nossas origens atemporais, de uma constante “queda no tempo” – é uma reificação. Todas as outras reificações, de fato, decorrem dessa.⁵

É possível que ninguém tenha definido satisfatoriamente a objetificação chamada tempo, bem como sua trajetória, devido às imensas implicações envolvidas. Tomando o tempo como ponto de partida, adentrando a história, passando pelo progresso, e daí para a assassina idolatria do futuro, que agora extermina espécies, idiomas, culturas e, possivelmente, o mundo natural como um todo. Este ensaio não deve seguir adiante sem antes declarar um objetivo e uma estratégia: a sociedade

tecnológica somente poderá ser dissolvida (e impedida de se reciclar) através da anulação do tempo e da história.

“A História é um eterno devir e, por conseguinte, um eterno futuro; a Natureza é aquilo que veio-a-ser e, portanto, está eternamente no passado.”⁶, tal como colocado por Spengler. Esse movimento também é bem captado pela afirmação de Marcuse de que “A História é a negação da Natureza.”⁷, movimento esse cuja aceleração crescente tem tornado o humano totalmente alheio a si mesmo. No coração desse processo encontra-se o conceito dominante da temporalidade mesma, que era desconhecido para os primeiros humanos.

Lévy-Bruhl nos oferece uma introdução: “Nossa ideia de tempo parece ser a de um atributo natural da mente humana. Mas isso é uma ilusão. Tal ideia praticamente não existe quando se trata da mentalidade primitiva [...].”⁸. H. Frankfort e H. A. Frankfort concluíram que o pensamento primevo “não conhece o tempo enquanto duração uniforme ou como uma sucessão de instantes qualitativamente indiferentes.”⁹. Em vez disso, os indivíduos primitivos “viviam em um fluxo de experiência interior e exterior que trazia consigo, a cada momento, um conjunto diferente de eventos coexistentes e que, assim, mudava constantemente, quantitativa e qualitativamente.”¹⁰.

Meditando a respeito do crânio de uma mulher caçadora-coletora das planícies, Jacquetta Hawkes foi capaz de imaginar o “presente eterno no qual todos os dias, todas as estações da planície permanecem em uma unidade duradoura.”¹¹. De fato, a vida era vivida em um presente contínuo¹², ficando-se subentendido que o tempo histórico não é inerente à realidade, mas é antes uma imposição sobre ela. O próprio conceito de tempo como uma “linha” abstrata e contínua, desdobrando-se em uma progressão infinita que interliga todos os eventos enquanto mantém-se independente deles, era totalmente desconhecido.

A expressão “atemporalidade articulada”, de Henri-Charles Puesch, é um conceito útil, que reflete o fato de que a consciência de intervalos, por exemplo, existia na ausência de um senso explícito de tempo. Claramente, a relação do sujeito para com o objeto era radicalmente diferente, antes que a distância temporal invadisse a psique. A percepção não era o ato isolado que agora conhecemos, envolvendo a distância que possibilita a exteriorização e a dominação da natureza.

Evidentemente, podemos perceber os reflexos dessa condição original nos povos tribais sobreviventes, em graus variados. Wax disse sobre os Índios Pawnee do século XIX: “A vida possuía um ritmo, mas não uma progressão.”¹³. A língua Hopi não faz qualquer referência ao passado, ao presente ou ao futuro. Avançando em direção à história, o tempo torna-se explícito no pensamento e na linguagem do povo Tiv, mas não é uma categoria de ambos, assim como outro grupo africano, o povo Nuer, não possui conceito de tempo como uma ideia separada. A queda no tempo é uma queda gradual; assim como os antigos egípcios mantinham dois relógios, um medindo

os ciclos cotidianos, o outro o tempo “objetivo” uniforme, o calendário balinês “não nos diz em que momento do tempo estamos, mas, em vez disso, em que tipo de tempo nos encontramos.”¹⁴.

Em termos da humanidade caçadora-coletora original¹⁵ à qual nos referimos acima de um modo geral, algumas palavras podem ser pertinentes, especialmente na medida em que tem havido uma “reviravolta quase total na ortodoxia antropológica.”¹⁶ a respeito dela desde o final da década de 1960. A vida antes das primeiras sociedades agrícolas de cerca de 10000 anos atrás havia sido considerada como sendo sórdida, embrutecida e curta, mas as pesquisas de Marshall Sahlins, Richard Lee e outros mudaram drasticamente essa visão. O modo de vida forrageador representa agora a sociedade da abundância original, no sentido de que ele promovia a vida e os prazeres com um mínimo de esforço; o trabalho era considerado estritamente como um ônus social e o espírito da dádiva predominava.¹⁷

Essa era, portanto, a base do não-tempo, o que nos traz à mente o comentário de Joost Meerloo de que “Os primitivos vivem tão-somente no agora, tal como todos nós vivemos de novo sempre que estamos nos divertindo.”¹⁸ e a afirmação de Nietzsche de que “Todo prazer quer eternidade – quer profunda, profunda eternidade.”

A ideia de um estado original de prazer e perfeição é muito antiga e é praticamente universal.¹⁹ A lembrança de um “Paraíso Perdido” – e, com frequência, uma escatologia concomitante que requer a destruição da existência subsequente – pode ser distinguida na ideia taoista de uma Era Dourada, na Cronia e na Saturnália de Roma, nos Campos Elísios dos gregos, e no Jardim do Éden e a Queda dos cristãos (provavelmente derivados das lamentações sumérias pela felicidade perdida em uma sociedade à deriva), para se mencionar apenas alguns casos. A perda de uma situação paradisíaca com o surgimento do tempo revela-o como a maldição da Queda, a história considerada como uma consequência do Pecado Original. Norman O. Brown sentiu que “A separação é, portanto, a Queda – a queda na divisão, a mentira original.”²⁰, Walter Benjamin que “a origem da abstração [...] remonta à Queda.”²¹. Por outro lado, Eliade distinguiu na experiência xamânica uma “nostalgia do paraíso”, ao examinar a crença de que “aquilo que o xamã é hoje capaz de fazer *em estado de êxtase*” podia, antes da hegemonia do tempo, “ser feito por todos os seres humanos *de modo concreto*.”²². Não é de se admirar que Loren Eiseley tenha identificado nos povos aborígenes “esforços consideravelmente efetivos de eliminar ou ignorar tudo aquilo que não diga respeito à busca transcendente pela atemporalidade, a venturosa terra da imutabilidade.”²³, ou que Lévi-Strauss tenha se deparado com sociedades primitivas determinadas a “resistir desesperadamente a qualquer modificação em sua estrutura que permitiria que a história irrompesse em seu seio.”²⁴.

Se tudo isso parece um tanto quanto arrebatado para um tópico tão sóbrio como a questão do tempo, alguns clichês modernos podem nos dar uma indicação em relação a onde a ausência de

sabedoria realmente se encontra. John G. Gunnell nos diz que “O tempo é uma forma de ordenar a experiência.”²⁵, um paralelo exato com a afirmação igualmente falaciosa da neutralidade da tecnologia. Ainda mais extrema em sua lealdade ao tempo é a alegação bizarra de Clark e Piggott de que “as sociedades humanas diferem das sociedades animais, em última instância, por sua consciência da história.”²⁶. Erich Kahler sustenta que “Já que os povos primitivos praticamente não têm qualquer senso de individualidade, eles não possuem propriedade individual.”²⁷, uma noção tão completamente errônea quanto a afirmação de Leslie Paul de que “Ao apartar-se da natureza, o humano liberta-se da dimensão do tempo.”²⁸. Kahler, diga-se de passagem, põe muito mais os pés no chão quando observa que “a participação primitiva do indivíduo originário em seu universo e em sua comunidade começa a se desintegrar” com a aquisição do tempo.²⁹ Seidenberg também detectou essa perda, na qual nosso ancestral “percebeu-se desviando-se cada vez mais de sua harmonia instintiva ao longo da trajetória precária de uma síntese instável. E essa trajetória é a história.”³⁰.

Retornando à dimensão mítica, tal como na antiga lembrança generalizada de um Éden original – cuja realidade era a vida caçadora-coletora –, deparamo-nos com as práticas mágicas encontradas em todos os grupos étnicos e sociedades primitivas. O que temos aqui, em contraposição ao modo de tecnologia regido pelo tempo, é uma intervenção atemporal voltada ao “restabelecimento das uniformidades habituais da natureza.”³¹. É esse interesse humano fundamental na regularidade, e não no devir dos processos da natureza que vale a pena enfatizar. O totemismo está relacionado à magia; nele, o parentesco entre tudo o que é vivo é primordial; com a magia e seu contexto totêmico, a participação na natureza está na base de tudo.

“No totemismo puro”, declara Frazer, “[...] o totem [ancestral, guardião] nunca é um deus e nunca é venerado.”³². O passo da participação à religião, da comunhão com o mundo às divindades exteriorizadas para adoração, é parte do processo de alienação do tempo emergente. Ratschow atribuiu à ascensão da consciência histórica a responsabilidade pelo colapso da magia e sua substituição pela religião³³, uma conexão essencial. Nesse mesmo sentido, portanto, Durkheim considerava o tempo como sendo um “produto do pensamento religioso.”³⁴. Eliade percebeu essa separação progressiva e relacionou-a à vida social: “os mais extravagantes mitos e rituais, Deuses e Deusas dos mais variados tipos, os Ancestrais, as máscaras e sociedades secretas, os templos, as castas sacerdotais, e assim por diante – tudo isso é encontrado em culturas que ultrapassaram o estágio de coleta e de caça de animais de pequeno porte [...]”³⁵.

Elman Service reconheceu que as sociedades de bando do estágio de caça e coleta eram “surpreendentemente” igualitárias e marcadas pela ausência não apenas de chefes autoritários, mas também de especialistas, de qualquer tipo de intermediários, de divisão do trabalho e de classes.³⁶ A

civilização, tal como Freud alertou repetidamente, com a alienação em seu cerne, foi impelida a destruir o antigo primado da satisfação atemporal e não-produtiva.³⁷

Naquela longa época original, a alienação começou a aparecer primeiramente sob a forma de tempo, embora a resistência de várias dezenas de milhares de anos tenha adiado sua vitória definitiva, sua conversão em história. A espacialização, que é a força motriz da tecnologia, pode ser remontada às mais antigas experiências infelizes de privação por meio do tempo, aos esforços iniciais para se compensar a passagem ao tempo através da extensão no espaço. O mandamento no Gênesis que diz “Sede fecundos e multiplicai-vos.” foi considerado por Cioran como sendo “criminoso”³⁸. Possivelmente, ele foi capaz de reconhecer nessa imposição a primeira espacialização – a espacialização dos próprios humanos –, visto que pode-se dizer que a divisão do trabalho e as outras separações subsequentes decorrem do grande crescimento das populações humanas, com o colapso progressivo da vida caçadora-coletora. O modo burguês de se afirmar isso é o clichê de que a dominação (os governantes, as cidades, o Estado, etc.) foi a consequência natural das “pressões populacionais”.

No movimento do caçador-coletor para o nômade, podemos reconhecer a espacialização, por volta de 1200 a.C., sob a forma do carro de guerra (e da figura do centauro). O embevecimento com o espaço e com a velocidade, como uma forma de compensação pelo controle exercido pelo tempo, obviamente continua conosco até hoje. Esse enlevo é uma espécie de sublimação; mais simplesmente, a energia ansiosa do senso de tempo é convertida em dominação espacialmente.

Com o fim de uma existência nômade, a ordem social é fundada sobre as bases da propriedade fixa³⁹, o que implica uma nova espacialização. Aqui entra Euclides, cuja geometria reflete as necessidades dos primeiros sistemas agrícolas, tendo colocado a ciência no caminho errado ao considerar o espaço como o conceito fundamental.

Na tentativa de uma tipologia da sociedade igualitária, Morton Fried declarou que ela não era dotada de uma divisão do trabalho regular (e, portanto, não possuía um poder político daí derivado) e que “Quase todas essas sociedades baseiam-se na caça e na coleta e não apresentam períodos de colheita significativos em que grandes reservas de alimento são armazenadas.”⁴⁰. A civilização agrícola transformou tudo isso, introduzindo a produção através do desenvolvimento de excedentes e da especialização. Sustentado pelos excedentes, o sacerdote media o tempo, delineava os movimentos celestes e previa os acontecimentos futuros. O tempo, controlado por uma poderosa elite, era utilizado diretamente para controlar a vida de um grande número de homens e mulheres.⁴¹ Os mestres dos primeiros calendários e o conjunto de conhecimentos a eles associado “tornaram-se uma casta sacerdotal separada”⁴², de acordo com Lawrence Wright. Um exemplo perfeito é o dos Maias, extremamente obcecados com o tempo; G. J. Whitrow nos diz que “dentre todos os povos

antigos, os sacerdotes Maias desenvolveram o mais elaborado e preciso calendário astronômico e, assim, conquistaram uma enorme influência sobre as massas.”⁴³.

Em termos gerais, Harry Elmer Barnes está absolutamente correto ao afirmar que os conceitos formais de tempo surgiram com o desenvolvimento da agricultura.⁴⁴ Aqui nos vem à mente a famosa maldição da agricultura do Antigo Testamento (Gênesis 3:17-18) no momento da expulsão do Paraíso, que anuncia trabalho e dominação. Com o avanço da cultura agrícola, a ideia de tempo tornou-se mais definida e conceitual, e diferenças na interpretação do tempo constituíam uma linha divisória entre o estado de natureza e o de civilização, entre as classes instruídas e as massas.⁴⁵ O tempo é reconhecido como um modo definidor dos novos fenômenos neolíticos, tais como expressos no comentário de Nilsson de que “os povos civilizados antigos surgem na história com um sistema de contagem do tempo plenamente desenvolvido.”⁴⁶, e na observação de Thompson de que “a forma do calendário é fundamental para a forma da civilização.”⁴⁷.

Os babilônios deram ao dia 12 horas, os hebreus deram à semana sete dias, e a antiga noção de tempo cíclico, com sua aspiração parcial a um retorno às origens, sucumbiu gradualmente ao tempo como uma progressão linear. O tempo e a domesticação da natureza avançaram, a um custo sem precedentes. “A descoberta da agricultura”, conforme afirmou Eliade, “provocou tensões e crises espirituais cuja magnitude é quase inconcebível para a mente moderna.”⁴⁸. Um mundo foi destruído graças a essa parceria virulenta, mas não sem uma imensa luta. A exemplo de Jacob Burckhardt, devemos abordar a história “com o olhar de um patologista”; a exemplo de Hölderlin, ainda tentamos descobrir “Como isso começou? Quem trouxe a maldição?”.

Retomando a narrativa, a resistência floresceu até mesmo no período da civilização grega. Na verdade, até mesmo em Sócrates e Platão e no primado da filosofia sistemática, o tempo era ao menos mantido a distância, precisamente porque “esquecer” as origens atemporais ainda era considerado como o principal obstáculo à sabedoria ou à salvação.⁴⁹ A obra clássica *The Idea of Progress [A ideia de progresso]*, de J. B. Bury, chamou a atenção para a “crença generalizada” na Grécia de que a humanidade havia decididamente degenerado a partir de uma “era dourada de simplicidade”⁵⁰ inicial – uma barreira perene ao progresso da ideia de progresso. Christianson deparou-se com a atitude antiprogresso em um período ainda mais tardio: “Os romanos, não menos do que os gregos e os babilônios, também aferraram-se a várias noções de retorno cíclico no tempo [...]”⁵¹.

Com o Judaísmo e o Cristianismo, contudo, o tempo foi intensificado, de modo muito claro, no sentido de uma progressão linear. Aqui houve um distanciamento radical, na medida em que a urgência do tempo abateu-se sobre a humanidade. Seus atributos básicos foram delineados por Agostinho, não por coincidência, em um dos mais catastróficos momentos da história – o colapso do mundo antigo e a queda de Roma.⁵² Agostinho atacou definitivamente o tempo cíclico,

retratando uma humanidade unitária que avança irreversivelmente através do tempo; aparecendo por volta de 400 A.D., essa é a primeira teoria da história de relevo.

Como para enfatizar a insígnia cristã sobre o tempo linear triunfante, logo é possível encontrar, na Europa feudal, o primeiro caso da vida cotidiana regida por horários estritos: o monastério.⁵³ Funcionando como um relógio, organizado e absoluto, o monastério confinava o indivíduo no tempo assim como suas paredes o confinavam no espaço. A Igreja foi o primeiro poder a combinar a medição do tempo com um modo de vida ordenado temporalmente, um projeto ao qual ela se dedicou com vigor.⁵⁴ A invenção do relógio com engrenagens e de badaladas pelo Papa Silvestre II, no ano 1000 foi, portanto, totalmente oportuna. A Ordem Beneditina, em particular, foi considerada por Coulton, Sombart, Mumford e outros como talvez a fundadora original do capitalismo moderno. Os Beneditinos, que em seu auge dirigiram 40000 monastérios, ajudaram de um modo crucial a subjugar a energia humana ao compasso e ao ritmo regulares e coletivos da máquina, o que nos faz lembrar que o relógio não é meramente um meio de acompanhar as horas, mas de sincronizar a ação humana.⁵⁵

Na Idade Média, mais especificamente no século XIV, a marcha do tempo enfrentou uma resistência sem precedentes em termos de alcance, muito provavelmente, desde a Revolução Neolítica da agricultura. O valor dessa afirmação pode ser julgado por meio de uma comparação entre os desenvolvimentos básicos do tempo e da revolta social, que parece indicar um choque claro e profundo entre ambos.

Com a chegada dos anos de 1300, o tempo quantificado e oficial arrogou-se o direito de colonização da vida moderna; o tempo então foi totalmente abstraído em uma série uniforme de unidades, pontos e seções. A tecnologia de escapamento Vergê/Foliot do início do século produziu o primeiro relógio mecânico moderno, símbolo de uma era de confinamento qualitativamente nova que agora emergia à medida que as associações temporais eram separadas por completo da natureza. Os relógios públicos surgiram, e por volta de 1345, a divisão das horas em 60 minutos e dos minutos em 60 segundos tornou-se comum⁵⁶, entre outras novas convenções e práticas por toda a Europa. A nova exatidão promoveu uma sincronização mais rigorosa, essencial para um novo nível de domesticação. Glasser comentou a respeito da “perda de poesia e de imediação na experiência pessoal” causada pelo novo poder do tempo, e refletiu que essa manifestação do tempo substituiu o movimento e o esplendor do dia por sua utilização como uma unidade temporal.⁵⁷ Os dias, as horas e os minutos tornaram-se intercambiáveis como as peças e os processos de trabalho padronizados que eles prefiguraram.

Essas mudanças decisivas e opressivas devem ter estado na raiz das grandes revoltas sociais que as acompanharam. Os trabalhadores do ramo têxtil, os camponeses e os pobres das cidades abalaram as normas e as barreiras da sociedade até o ponto da dissolução, em revoltas tais como a

de Flandres entre 1323 e 1328, a *Jacquerie* da França de 1358 e a revolta inglesa de 1381, para se mencionar apenas as três mais proeminentes. O caráter milenarista da insurgência revolucionária nessa época, que na Boêmia e na Alemanha persistiu até mesmo até o início do século XVI, ressalta o elemento temporal inequívoco e nos traz à lembrança exemplos mais antigos de um anseio por uma condição original e não-mediada. O anarquismo místico dos Irmãos do Livre Espírito na Inglaterra tentava alcançar o estado de natureza, por exemplo, tal como o famoso provérbio reiterado pelo rebelde John Ball: “Quando Adão arava e Eva fiava, quem era então o fidalgo?”. Bastante instrutiva é uma meditação do místico radical Suso, de Colônia, por volta de 1330:

‘De onde você veio?’ A imagem (que apareceu para Suso) responde: ‘Eu venho de lugar nenhum.’ ‘Diga-me, o que você é?’ ‘Eu não sou.’ ‘O que você quer?’ ‘Eu não quero.’ ‘Isto é um milagre! Diga-me, qual é o seu nome?’ ‘Sou chamado de O-Selvagem Sem-Nome.’ ‘Para onde a sua intuição leva?’ ‘À liberdade irrestrita.’ ‘Diga-me, o que você chama de liberdade irrestrita?’ ‘Quando uma pessoa vive de acordo com todos os seus caprichos sem distinção entre ela mesma e Deus, e sem ater-se ao antes ou ao depois [...]’.⁵⁸

O desejo “de ter todas as coisas em comum”, de abolir as classes e a hierarquia, e, mais ainda, o discurso explicitamente antitempo de Suso, revelam os mais extremos desejos da revolta social do século XIV e demonstram seu elemento de rejeição do tempo.⁵⁹

Esse momento decisivo no período medieval tardio também pode ser compreendido por meio da arte, na qual o espaço mensurado da perspectiva acompanhou o tempo mensurado dos relógios. Anteriormente ao século XIV, não havia tentativas de representar a perspectiva porque o pintor tentava registrar as coisas tais como elas são, e não tais como elas se nos afiguram. Depois do século XIV, um agudo senso de tempo infunde a arte; “Nem tanto um lugar, quanto um momento é estabelecido para nós, e um momento fugaz: um ponto de vista no tempo mais do que no espaço.”⁶⁰, tal como descrito por Bronowski. De modo semelhante, Yi-Fu Tuan chamou a atenção para o fato de que a pintura de paisagens, que surgiu somente no século XV, representou um reordenamento fundamental tanto do tempo quanto do espaço com sua perspectiva.⁶¹

O movimento é realçado pela transformação que a perspectiva realiza da semelhança do espaço em um acontecimento no tempo que, retornando ao tema da espacialização, mostra de uma outra forma que houve um “salto quântico” no tempo. O movimento tornou-se novamente uma fonte de valores em decorrência da derrota da resistência ao tempo no século XIV; um novo nível de espacialização estava aí implicado, tal como pode ser mais claramente observado no surgimento do mapa moderno, no século XV, e na era subsequente das grandes viagens. A expressão de Braudel “a guerra da civilização moderna contra o espaço vazio”⁶² pode ser mais bem compreendida sob essa luz.

“O novo juízo de valor acerca do Tempo, que então irrompia à superfície, de fato tornou-se um dos mais poderosos fatores pelos quais o pensamento ocidental, no fim da Idade Média, foi transformado [...]”⁶³, foi o modo como Kantorowicz expressou a nova e fortalecida hegemonia do

tempo. Se nessa ordem temporal objetiva do tempo oficial, legal e fatural, somente àquilo que é espacial fosse dada a possibilidade de real expressão, todo pensamento seria necessariamente eclipsado, bem como subjugado. Boa parte dessa reorientação pode ser encontrada na simples observação de Le Goff a respeito do início do século XV, de que “a primeira virtude do humanista é o senso de tempo.”⁶⁴.

De que outra forma a modernidade poderia se concretizar senão através das novas dimensões alcançadas conjuntamente pelo tempo e pela tecnologia, fruto maduro e genuíno da junção entre ambos? Lilley observou que “as mais complexas máquinas produzidas pela Idade Média foram os relógios mecânicos.”⁶⁵, assim como Mumford considerou que “o relógio, e não o motor a vapor, é a máquina crucial da era industrial moderna.”⁶⁶. Marx também localizou aí as bases iniciais da indústria mecanizada: “O relógio é a primeira máquina automática aplicada a fins práticos, e toda a teoria da produção de movimento regular foi desenvolvida a partir dele.”⁶⁷. Outra congruência reveladora é o fato de que, na metade do século XV, o primeiro documento a ter sido impresso na prensa móvel de Gutenberg de que se tem conhecimento foi um calendário (não uma Bíblia). E é digno de nota que o fim da revolta milenarista, tal como a dos Taboritas da Boêmia no século XV e a dos Anabatistas de Münster no início do século XVI, coincidiu com o aperfeiçoamento e a difusão do relógio mecânico. Em *The Triumph of Time [O triunfo do tempo]* (1574), gravura de Philip Galle a partir do original de Pieter Bruegel, o Velho, os vários objetos e ideias da imagem são dominados pela figura de um relógio moderno.

Esse triunfo, tal como mencionado acima, despertou um grande impulso espacial como forma de compensação: a circunavegação do globo e a descoberta, repentinamente, de vastas novas terras, por exemplo. Igualmente evidente, no entanto, é sua relação com “a desrealização progressiva do mundo”⁶⁸, nas palavras de Charles Newman, que iniciou-se nessa época. A extensão, sob a forma de dominação, obviamente intensificou a alienação em relação ao mundo: um complemento totalmente pertinente à aurora da história moderna.

O tempo oficial tornou-se uma barreira não só palpável, como onipresente, filtrando e distorcendo o que as pessoas diziam umas às outras. A partir dessa época, ele indubitavelmente impôs um novo distanciamento nas relações humanas e uma inibição das respostas emocionais. Uma marca característica da Renascença, a procura por manuscritos raros e antiguidades clássicas é uma forma de desejo de resistir a esse tempo todo-poderoso. Mas a batalha foi decidida, e o tempo abstrato tornou-se a atmosfera, o novo arcabouço da existência. Quando Ellul supôs que “a totalidade da estrutura do ser” estava agora permeada pela “abstração e pela rigidez mecânicas”, ele referia-se mais especificamente à dimensão temporal.

Tudo isso floresceu nos anos de 1600, a partir de Bacon, que foi o primeiro a proclamar a dominação da natureza pela modernidade, bem como da formulação de Descartes relativa aos

maîtres et possesseurs de la nature [mestres e possuidores da natureza], que “antecipou o controle imperialista da natureza que caracteriza a ciência moderna.”⁶⁹, o que inclui Galileu e a Revolução Científica do século XVII como um todo. A vida e a natureza tornaram-se mera quantidade, a singularidade perdeu sua força, e a imagem newtoniana do mundo como um mecanismo de relojoaria não tardou a prevalecer. A equivalência – com o tempo uniforme como seu verdadeiro modelo – passou a predominar, em um desenvolvimento que tornou “equiparável aquilo que é dessemelhante ao reduzi-lo a quantidades abstratas.”⁷⁰.

O poeta *Ciro di Pers* compreendeu que o relógio tornou o tempo escasso e a vida curta. Para ele, o relógio

acelera o curso do século fugaz,
e para que se abra, de hora em hora bate à tumba.⁷¹

Posteriormente, ainda no século XVII, a obra *Paradise Lost* [*Paraíso perdido*], de Milton, tomou partido a favor do tempo triunfante, a ponto de difamar o estado atemporal e paradisíaco:

[...] com o trabalho devo conquistar
Meu pão; que mal há nisso? A ociosidade havia sido pior;⁷²

Bem antes do início do capitalismo industrial, portanto, o tempo já havia subjugado e sincronizado substancialmente a vida; pode-se dizer que a tecnologia em desenvolvimento foi gerada pelos avanços anteriores do tempo. “Foi o advento do tempo moderno que tornou possível a rapidez da tecnologia.”⁷³, concluiu Octavio Paz. O célebre texto de E. P. Thompson intitulado “*Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism*” [*Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial*]⁷⁴ descreveu a industrialização do tempo, mas, mais fundamentalmente, foi o tempo que consumou a industrialização, a despeito das grandes lutas da vida cotidiana no final do século XVIII e início do século XIX contra o sistema fabril.⁷⁵

Em termos da era moderna, novamente pode-se distinguir nas revoltas sociais o aspecto concreto, embora incipiente, de recusa do tempo. Nos últimos anos do século XVIII, por exemplo, o contexto de duas revoluções, ao que parece, ajudou Kant a perceber que o espaço e o tempo não fazem parte do mundo empírico, mas são elementos constituintes de nossas faculdades intersubjetivas adquiridas. Foi uma guinada não-revolucionária que um novo calendário, de curta vigência, tenha sido introduzido pela Revolução Francesa – não a resistência ao tempo, mas sua renovação sob nova direção!⁷⁶ Walter Benjamin escreveu sobre a verdadeira rejeição do tempo em referência à Revolução de Julho de 1830, chamando a atenção para o fato de que, no primeiro dia de luta, “em vários locais de Paris, independentemente uns dos outros e ao mesmo tempo, tiros foram disparados contra os relógios das torres.”. Ele citou os seguintes versos de uma testemunha ocular:

Quem poderia acreditar?! Dizem que, irritados contra as horas,
Novos Josués, ao pé de cada torre,
Atiraram nos mostradores dos relógios para parar o dia.⁷⁷

Não que os momentos de insurgência sejam as únicas ocasiões de sensibilidade à tirania do tempo. De acordo com Poulet, ninguém sentiu com maior pesar a metamorfose do tempo em algo absolutamente infernal do que Baudelaire, que escreveu acerca dos insatisfeitos “que recusaram a redenção pelo trabalho”, que queriam “possuir imediatamente, nesta Terra, um Paraíso.”; estes ele chamou de “Escravos martirizados pelo Tempo.”⁷⁸, uma noção ecoada pela denúncia de Rimbaud em relação ao escândalo de uma existência no tempo. Esses dois poetas sofreram em meio à longa e sombria noite da ascensão do capital entre a metade e o final do século XIX, embora se possa argumentar que a consciência do tempo que eles possuíam atingiu a máxima clareza através da participação ativa de ambos, respectivamente, na Revolução de 1848 e na Comuna de 1871.

A sátira utópica *Erewhon*, de Samuel Butler, retratou trabalhadores que destruíam suas máquinas antes que suas máquinas os destruíssem. Seu tema de abertura decorre de um incidente envolvendo o uso de um relógio e, mais adiante, o relógio de um visitante é, de certa forma, apreendido à força e levado para um museu de males do passado. Nesse mesmo espírito, e dessa mesma época, temos a seguinte passagem de Robert Louis Stevenson:

Você pode vagar o quanto quiser pela beira da estrada. É quase como se o Milênio tivesse chegado, quando lançaremos nossos relógios por sobre o telhado, e não mais nos lembraremos do tempo e das estações. Não seguir horários a vida inteira é, eu diria, viver para sempre. Você não faz ideia, a menos que tenha tentado, o quão infinitamente longo é um dia de verão que se mede unicamente pela fome, e que somente acaba quando o sono chega.⁷⁹

Referindo-se a fenômenos tais como enormes conglomerações políticas, o ensaio “*The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*” [A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica], de Benjamin, deixou claro que “A reprodução em massa é promovida em especial pela reprodução das massas [...].”⁸⁰. Mas poder-se-ia ir muito além e dizer simplesmente que a reprodução em massa é a reprodução das massas, ou do humano massificado. A própria produção em massa, com suas peças padronizadas e intercambiáveis e o trabalho assalariado correspondente constitui um fascismo da vida cotidiana que antecede em muito os comícios fascistas que Benjamin tinha em mente. E, tal como acima descrito, foi o tempo, várias centenas de anos antes disso, que propiciou o paradigma categórico à produção em massa, sob a forma de quantidades uniformes, porém distintas, ordenando a vida.

Stuart Ewen considerou que durante o século XIX e início do século XX, “a definição industrial do tempo e do espaço sociais estava no cerne dos distúrbios sociais.”⁸¹, de modo que, certamente, isso condiz com a verdade; contudo, a extensão da “questão” do tempo e do espaço requer uma perspectiva histórica suficientemente ampla que permita uma compreensão da era de massa emergente própria à modernidade.

Que os anos que precederam imediatamente a Primeira Guerra Mundial representaram uma contestação radical crescente, o que exigiu a carnificina horrenda da guerra para que se pudesse

desviá-la e destruí-la, é uma tese que discuti em outro texto⁸². A profundidade dessa contestação pode ser mais bem perscrutada em termos da rejeição do tempo. A tensão contemporânea entre os âmbitos do ser e do tempo foi elucidada pela primeira vez por Bergson no período pré-guerra em seu protesto contra o caráter fragmentário e repressivo do tempo mecanicista⁸³. Com sua desconfiança em relação à ciência, Bergson argumentou que um senso qualitativo de tempo, de experiência vivida ou *durée* [duração], requer uma resistência ao tempo formalizado e espacializado. Embora limitada, sua perspectiva anunciou a renovação de uma crescente oposição a uma tirania que passou a caracterizar uma miríade de formas de subjugação.

A maior parte do impulso antitempo do século XX foi, de certa forma, plenamente articulada no movimento de reavivamento imediatamente anterior ao início da guerra. A reconsideração das aparências, empreendida em caráter de urgência pelo Cubismo, sem dúvida se insere nesse contexto; ao destruírem a perspectiva visual, que havia predominado desde o início da Renascença, os cubistas tentaram apreender a realidade tal como ela é, e não como ela aparentava ser em um determinado instante no tempo. Foi isso que permitiu a John Berger concluir que “a fórmula cubista pressupunha [...], pela primeira vez na história, o humano vivendo de um modo não-alienado em relação à natureza.”⁸⁴. Einstein e Minkowski também se inseriram no contexto de revolta contra o tempo com o notório desmantelamento do universo newtoniano baseado no tempo e no espaço absolutos. Na música, Arnold Schönberg libertou a dissonância das falsas restrições impostas pela positividade que então predominavam, e Stravinsky atacou explicitamente as limitações temporais de várias novas formas, tal como Proust, Joyce⁸⁵ e outros fizeram na literatura. Todos os modos de expressão, de acordo com Donald Lowe, “rejeitaram a perspectiva linear de visualidade e a razão arquimédica, naquela década crucial de 1905 a 1915!”⁸⁶.

Na década de 1920, Heidegger deu ênfase ao tempo como o conceito central para a metafísica contemporânea e como o que constitui a estrutura essencial da subjetividade. Mas o impacto devastador da guerra alterou profundamente o senso de possibilidades dentro da realidade social. *Being and Time* [*Ser e tempo*] (1927), na verdade, longe de questionar o tempo, rendeu-se completamente a ele como a única perspectiva que possibilita a compreensão do ser. No paralelo traçado por Adorno, correlacionam-se “o artilho do comando militar, que disfarça o imperativo à guisa de uma sentença predicativa [...]; também Heidegger age de modo autoritário quando coloca o verbo auxiliar em itálico na sentença ‘A morte é.’”⁸⁷.

De fato, durante quase 40 anos após a Primeira Guerra Mundial, o espírito antitempo foi essencialmente suprimido. Na década de 1930, ainda era possível encontrar sinais desse espírito, digamos, no Movimento Surrealista ou nos romances de Aldous Huxley⁸⁸, mas o ímpeto renovado da tecnologia e da dominação prevaleceu, tal como se reflete no romance *Time, Forward!* [*Tempo,*

avante!], de Katayev, ambientado no contexto dos Planos Quinquenais implantados por Stalin, ou na aberração monstruosa expressa pelo símbolo literalmente milenarista do *Reich* de Mil Anos.

Mais próximo de nossa situação contemporânea, uma consciência de tempo obstinada começou a reemergir à medida que um novo ciclo de contestação se aproximava. Na metade da década de 1950, o cientista N. J. Berrill interrompeu o projeto de um livro bastante desapaixonado para tecer comentários a respeito do desejo predominante na sociedade “de se chegar a lugar nenhum, vindo de lugar nenhum, na superfície do nada.”, observando que “Um minuto pode ainda abarcar a eternidade e um mês ser vazio de sentido.”. Ainda mais sobressaltado, ele exclamou que “Durante muito tempo me senti confinado no tempo, como um prisioneiro em busca de uma sensação de libertação.”⁸⁹. Pode parecer um lugar um tanto quanto improvável de onde se ouvir uma declaração como essa, mas outro homem de ciência afirmou algo semelhante 40 anos antes, ao mesmo tempo em que a Primeira Guerra Mundial estava prestes a debelar a insurgência por décadas; Wittgenstein observou que “Somente uma pessoa que vive não no tempo, mas sim no presente é feliz.”⁹⁰.

As crianças, é claro, vivem no agora e desejam a satisfação agora, caso estejamos à procura de sujeitos para a ideia de que somente o presente pode ser pleno. A alienação no tempo, o início do tempo como uma “coisa” alheia, começa na primeira infância, já na maternidade, ainda que Joost Meerloo esteja correto ao afirmar que “A cada trauma na vida, a cada nova separação, aumenta a consciência do tempo.”⁹¹. Raoul Vaneigem forneceu o elemento consciente, delineando perfeitamente a função da escolarização: “Os dias da criança fogem ao tempo dos adultos; o tempo das crianças é repleto de subjetividade, de paixão e de sonhos prenes de realidade. Do lado de fora, os educadores observam, aguardando, com o relógio na mão, até que a criança junte-se e conforme-se ao ciclo das horas.”⁹². Os níveis de condicionamento refletem, é claro, as dimensões de um mundo tão esvaziado, tão extraordinariamente alienado que o tempo nos arrancou completamente do presente. “Cada segundo que passa arrasta-me do momento que foi ao momento que será. Cada segundo abstrai-me de mim mesmo; o agora nunca existe.”⁹³

A natureza repetitiva e rotineira da vida industrial é o produto óbvio do tempo e da tecnologia.⁹⁴ Um aspecto importante da vida caçadora-coletora atemporal era o caráter único e esporádico, em vez de repetitivo, de suas atividades⁹⁵; os números e o tempo aplicam-se ao quantitativo, não ao qualitativo. Em relação a isso, Richard Schlegel considerou que se os acontecimentos fossem sempre inéditos, não só a ordem e a rotina seriam impossíveis, mas também a própria noção de tempo⁹⁶.

Na peça *Waiting for Godot* [*À espera de Godot*], de Beckett, os dois protagonistas recebem uma visita, depois da qual um deles suspira: “Bem, ao menos foi algo que ajudou a passar o tempo.”. O outro responde: “Bobagem, o tempo teria passado de qualquer maneira.”⁹⁷. Nessa

interação prosaica, o horror fundamental da vida moderna é perscrutado. A metapresença do tempo desta vez é sentida como uma força profundamente opressiva, impondo-se sobre seus sujeitos de um modo totalmente autônomo. Deveras pertinente é essa síntese elaborada por George Morgan: “Uma preocupação aflita em ‘matar o tempo’ e um movimento inquieto de novidade em novidade soterra uma constante sensação de futilidade e de vacuidade. Em meio a suas infinitas realizações, o homem moderno está perdendo a substância da vida humana.”⁹⁸.

Loren Eiseley certa vez descreveu “um sentimento de terror inexplicável”, como se ele e seu companheiro, que estavam examinando um crânio, estivessem no caminho de “uma torrente que arrastava tudo para a destruição.”. Compreendendo perfeitamente a sensação de Eiseley, seu amigo parafraseou-o como tendo dito, em outras palavras: “conhecer o tempo significa temê-lo, e conhecer o tempo civilizado significa estar coberto de terror.”⁹⁹. Dada a história do tempo e nossa atual crise em meio a ele, seria difícil imaginar uma interação mais presciente do que essa.

Na década de 1960, Robert Lowell ofereceu uma expressão sucinta ao extremo grau de alienação do tempo:

Estou aprendendo a viver na história.
O que é a história? Aquilo que não se pode tocar.¹⁰⁰

Felizmente, também nos anos 60, muitas outras pessoas estavam iniciando o processo de *desaprender* a viver na história, tal como evidenciado pelo abandono dos relógios de pulso, pelo uso de drogas psicodélicas e, talvez paradoxalmente, pelo popular *slogan* de uma só palavra dos insurrecionários franceses do Maio de 1968 – “Rápido!”. O elemento de recusa do tempo na revolta dos anos 60 foi forte e há sinais – tais como a revolta contra o trabalho – de que essa recusa continua a se aprofundar até mesmo enquanto luta contra novas e extremas espacializações do tempo.

Desde quando Marcuse escreveu acerca da “aliança entre o tempo e a ordem repressiva”¹⁰¹, e Norman O. Brown sobre o senso de tempo ou de história como uma função da repressão¹⁰², a vivacidade dessa conexão aumentou poderosamente.

Christopher Lasch, no final dos anos 70, notou que “Uma mudança profunda em nossa noção de tempo transformou hábitos de trabalho, valores e a definição de sucesso.”¹⁰³. E se o trabalho está sendo recusado como um componente-chave do tempo, também está se tornando óbvio como o consumo devora o tempo vivo. O símbolo espacial perfeito do tempo nos dias de hoje é o personagem de *videogame Pac-Man*, que literalmente devora o espaço para matar tempo.¹⁰⁴

Tal como sucedeu com o personagem Sr. Propter, de Aldous Huxley, milhões de pessoas passaram a considerar o tempo “uma coisa intrinsecamente aterradora”¹⁰⁵. Uma fixação com a idade e o movimento pró-longevidade, tais como discutidos por Lasch e outros, são dois sinais de seu tormento. Adorno disse certa vez: “À medida que os sujeitos vivem menos, a morte torna-se mais abrupta, mais aterrorizante.”¹⁰⁶. Parece haver uma nova geração entre os jovens praticamente a cada

três ou quatro anos, à medida que o tempo, tornando-se mais palpável, sofreu uma aceleração desde os anos 60. A ciência contribuiu para um reflexo da resistência ao tempo na cultura popular em pelo menos dois fenômenos: o recurso generalizado a conceitos antitempo derivados mais ou menos livremente da teoria física, tais como buracos negros, distorções no espaço-tempo, singularidades no espaço-tempo e afins; e o apelo reconfortante ao “tempo profundo” dos chamados romances geológicos, tais como a obra *Basin and Range [Vale e serra]* (1981), de John McPhee.

Quando Benjamin julgou que “O conceito de progresso histórico da humanidade não pode ser separado do conceito de sua progressão através de um tempo homogêneo.”¹⁰⁷, ele fez um chamado a uma crítica de ambos, não fazendo ideia do quanto esse chamado poderia um dia repercutir. Menos ainda, é claro, se poderia prever que o dito de Goethe de que “Nenhum homem pode julgar a história senão aquele que tenha ele mesmo vivenciado a história.”¹⁰⁸ se aplicaria em tão grande escala quanto se aplica agora, com o tempo como a mais real e onerosa das dimensões. O projeto de anulação do tempo e da história terá que ser desenvolvido como a única esperança de libertação humana.

Obviamente, não são poucos os sábios que continuam a afirmar que a própria consciência é impossível sem o tempo e sua espacialização¹⁰⁹, por algum motivo negligenciando um período extraordinariamente longo da existência da humanidade. Algumas palavras finais da obra *News from Nowhere [Notícias de Lugar Nenhum]*, de William Morris, constituem uma esperança pertinente em resposta a tais sábios da dominação: “A despeito de todas as máximas infalíveis de nossos dias, ainda há uma época de sossego reservada ao mundo, em que o domínio terá se transformado em companheirismo.”¹¹⁰.

Notas

1. Oswald Spengler. *The Decline of the West, Vol. I*. New York, 1926, p. 131.
2. Elias Canetti. *Crowds and Power*. New York, 1962, p. 397.
3. Guy Debord. *Society of the Spectacle*. Detroit, 1977, tese 125.
4. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1947, p. 274.
5. Cioran, para não se mencionar uma multidão de outros antropólogos, faz essa confusão; esse é um dos motivos pelos quais ele pôde declarar: “Não há retorno a um paraíso pré-linguístico, a uma supremacia sobre o tempo baseada em uma estupidez primordial.”. E. M. Cioran. *The Fall into Time*. Chicago, 1970, p. 29. Outro motivo é a falha em imaginar esse “retorno” necessariamente como uma transformação social nos moldes da “revolução” mais fundamental.
6. Spengler, *op. cit.*, p. 390.
7. Herbert Marcuse. *One-Dimensional Man*. Boston, 1964, p. 326.
8. Lucien Lévy-Bruhl. *Primitive Mentality*. New York, 1923, p. 93. A obra *Primitive Man as Philosopher [O humano primitivo como filósofo]* (New York, 1927), de Paul Radin é, é preciso notar, uma correção necessária à visão de Lévy-Bruhl do pensamento primitivo como sendo não-

individualizado e dominado por padrões “místicos” e “ocultos”. Radin demonstrou que a individualidade, a autoexpressão e a tolerância caracterizam a humanidade primitiva.

9. H. Frankfort e H. A. Frankfort. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago, 1946, p. 23.

10. Marie-Louise von Franz. *Time: Rhythm and Repose*. London, 1978, p. 5.

11. Jacquetta Hawkes. *Man on Earth*. London, 1954, p. 13.

12. John G. Gunnell. *Political Philosophy and Time*. Middletown, Conn., 1968, p. 13; Mircea Eliade. *Cosmos and History*. New York, 1959, p. 86.

13. Citado por Thomas J. Cottle e Stephen L. Klineberg. *The Present of Things Future*. New York, 1974, p. 166.

14. *Ibid.*, p. 168.

15. O modo de caça e coleta ocupou mais de 99% do espectro da vida humana.

16. Eric Alden Smith e Bruce Winterhalder. *Hunter-Gatherer Foraging Strategies*. Chicago, 1981, p. 4.

17. Vide, por exemplo, Marshall Sahlins. *Stone Age Economics*. Chicago, 1972.

18. Joost A. M. Meerloo. *Along the Fourth Dimension: Man's Sense of Time and History*. London, 1972, p. 119.

19. Mircea Eliade. *Myth and Reality*. New York, 1963, p. 51; E. R. Dodds. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford, 1973, p. 3; W. K. C. Guthrie. *In the Beginning*. Ithaca, 1957, p. 69.

20. Norman O. Brown. *Love's Body*. New York, 1966, p. 148.

21. Walter Benjamin. *Illuminations*. New York, 1978, p. 328.

22. Mircea Eliade. *Shamanism*. Princeton, 1964, pp. 508, 486.

23. Loren Eiseley. *The Invisible Pyramid*. New York, 1970, p. 113.

24. Claude Lévi-Strauss. *Structural Anthropology*. New York, 1976, p. 28.

25. Gunnell, *op. cit.*, p. 17.

26. Grahame Clark e Stuart Piggott. *Prehistoric Societies*. New York, 1965, p. 43.

27. Erich Kahler. *Man the Measure*. New York, 1943, p. 39.

28. Leslie Paul. *Nature into History*. London, 1957, p. 179.

29. Kahler, *op. cit.*, p. 40.

30. Roderick Seidenberg. *Posthistoric Man*. Chapel Hill, 1950, p. 21.

31. Arnold Gehlen. *Man in the Age of Technology*. New York, 1980, p. 13.

32. Citado por Kahler, *op. cit.*, p. 44.

33. Citado por Adolf E. Jensen. *Myth and Cult among Primitive Peoples*. Chicago, 1963, p. 31.

34. Émile Durkheim. *Elementary Forms of Religious Life*. New York, 1965, p. 22.

35. Eliade, *Myth and Reality*, *op. cit.*, pp. 95-96.

36. Elman Service. *The Hunters*. Englewood Cliffs, N. J., 1966, pp. 90-91. Trabalhos recentes parecem corroborar essa imagem; por exemplo, John Nance. *The Gentle Tasaday: A Stone Age People in the Philippine Rain Forest*. New York, 1975.

37. Talvez, sobretudo, Sigmund Freud. *Civilization and its Discontents*. London, 1949.

38. E. M. Cioran. *The New Gods*. New York, 1974, p. 10.

39. Horkheimer e Adorno, *op. cit.*, p. 14.
40. Morton Fried. "On the Evolution of Social Stratification and the State". In: Stanley Diamond (Ed.). *Culture in History*. New York, 1960, p. 715.
41. Gale E. Christianson. *This Wild Abyss*. New York, 1978, p. 20.
42. Lawrence Wright. *Clockwork Man*. New York, 1968, p. 12.
43. G. J. Whitrow. *The Natural Philosophy of Time*. Oxford, 1980, p. 56.
44. Harry Elmer Barnes. *The History of Western Civilization*. New York, 1935, p. 25.
45. Richard Glasser. *Time in French Life and Thought*. Manchester, 1972, p. 6.
46. Martin P. Nilsson. *Primitive Time-Reckoning*. London, 1920, p. 1.
47. William Irwin Thompson. *The Time Falling Bodies Take to Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture*. New York, 1981, p. 211. Poder-se-ia dizer que a conhecida frase de Walter Benjamin "Nunca há um documento da civilização que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie." aplica-se, em primeiro lugar e principalmente, ao calendário.
48. Mircea Eliade. *The Forge and the Crucible*. New York, 1971, p. 177.
49. Parece haver aqui um paralelo impressionante com a profunda valorização da memória por Marcuse (o que inclui até mesmo um endosso mútuo da visão cíclica do tempo). Vide Martin Jay. "Anamnestic Totalization: Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance". In: *Theory and Society*, vol. 11, no. 1 (January 1982), pp. 1-15.
50. J. B. Bury. *The Idea of Progress*. New York, 1932, pp. 8-9.
51. Christianson, *op. cit.*, p. 86.
52. Nikolai Berdyaev. *The Meaning of History*. London, 1936, p. 1.
53. Wright, *op. cit.*, p. 39.
54. Glasser, *op. cit.*, p. 54.
55. Lewis Mumford. *Interpretations and Forecasts: 1922-1972*. New York, 1972, p. 271.
56. Lewis Mumford. *Technics and Civilization*. New York, 1934, p. 16.
57. Glasser, *op. cit.*, p. 56.
58. Norman Cohn. *The Pursuit of the Millennium*. Fairlawn, N. J., 1957, p. 186.
59. A celebração da Festa dos Loucos, que chegou a seu auge na Europa nessa época, era uma ridicularização da autoridade religiosa. Ela envolvia uma figura trajada grotescamente representando o alto clero, conduzida ao interior da igreja montada de costas em um asno com o hábito virado do avesso, e dançando ou invertendo a ordem da liturgia. Além disso, não é inconcebível que a Peste Negra, que dizimou a Europa entre 1348 e 1350, foi, em certo sentido, uma enorme e visceral reação ao ataque do tempo moderno.
60. Jacob Bronowski. *The Ascent of Man*. Boston, 1974, p. 78.
61. Yi-Fu Tuan. *Space and Place*. Minneapolis, 1977, p. 123.
62. Fernand Braudel. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. London, 1967, p. 60.
63. Ernst Kantorowicz. *The King's Two Bodies*. Princeton, 1957, p. 274. Gustav Bilfinger, na década de 1890, também compreendeu a transição da era medieval para a era moderna como uma mudança na natureza do tempo.
64. Jacques Le Goff. *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago, 1980, p. 51.
65. S. Lilley. *Men, Machines and History*. London, 1948, p. 44.

66. Mumford, *Technics and Civilization*, *op. cit.*, p. 14.
67. Carta de Marx a Engels, de 28 de janeiro de 1863. *The Letters of Karl Marx*. Englewood Cliffs, N. J., 1979, p. 168.
68. Charles Newman, Introdução a *The Fall into Time*, de Cioran, *op. cit.*, p. 10.
69. Arnold Gehlen. *Man in the Age of Technology*. New York, 1980, p. 94.
70. Horkheimer e Adorno, *op. cit.*, p. 7.
71. Sebastian de Grazia. *Of Time, Work, and Leisure*. New York, 1962, pp. 310-311.
72. John Milton. *Paradise Lost*. Oxford, 1968, X, 1054-5.
73. Octavio Paz. *Alternating Current*. New York, 1973, p. 146.
74. E. P. Thompson. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism". In: *Past and Present*, vol. 38, no. 1 (December 1967), pp. 56-97.
75. Por exemplo, John Zerzan. "Industrialism and Domestication". In: *Fifth Estate* #271, vol. 11, no. 7 (April 1976).
76. O tempo recomeçou para a nova República em 22 de setembro de 1792. O Ano Um do novo calendário revelou que o número de feriados sem trabalho havia sido cortado pela metade, uma ideia radicalmente impopular!
77. Benjamin, *op. cit.*, p. 264.
78. Georges Poulet. *Studies in Human Time*. New York, 1956, p. 273.
79. Robert Louis Stevenson. *Virginibus Puerisque and Other Papers*. New York, 1893, pp. 254-5.
80. Benjamin, *op. cit.*, p. 253.
81. Stuart Ewen. *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*. New York, 1976, p. 198.
82. John Zerzan. "Origins and Meaning of World War I". In: *Telos*, vol. 1981, no. 49 (September 1981), pp. 97-116.
83. Raymond Klibansky. "The Philosophical Character of History". In: Raymond Klibansky; H. J. Paton (Ed.). *Philosophy and History: The Ernst Cassirer Festschrift*. New York, 1963, p. 330.
84. John Berger. *Permanent Red*. London, 1960, p. 112.
85. "A história é um pesadelo do qual estou tentando acordar.", James Joyce. *Ulysses*. New York, 1961, p. 34.
86. Donald M. Lowe. *History of Bourgeois Perception*. Chicago, 1982, p. 117.
87. Theodor W. Adorno. *The Jargon of Authenticity*. Evanston, Ill., 1973, p. 88.
88. Por exemplo, *After Many a Summer Dies the Swan* (New York, 1939) e *Time Must Have a Stop* (New York, 1944), de Huxley.
89. N. J. Berrill. *Man's Emerging Mind*. New York, 1955, pp. 163-4.
90. Ludwig Wittgenstein. *Notebooks, 1914-1916*. Chicago, 1979, p. 74e.
91. Joost A. M. Meerloo. *The Two Faces of Man*. New York, 1954, p. 23.
92. Raoul Vaneigem. *The Revolution of Everyday Life*. London, 1975, p. 220.
93. *Ibid.*, p. 228.
94. Considere-se Jacques Ellul, *The Technological System [O sistema tecnológico]* (New York, 1980), a respeito de se é o tempo ou a tecnologia que "vem primeiro". Todos os traços básicos de

dominação da sociedade que ele atribui à tecnologia são, mais basicamente, características do tempo. Talvez um sinal indicativo de que ele ainda está a um passo de distância do nível mais fundamental é o caráter espacial de sua conclusão de que “a tecnologia é o único lugar em que forma e ser são idênticos.”, p. 231.

95. Service, *op. cit.*, p. 67.

96. Richard Schlegel. *Time and the Physical World*. E. Lansing, 1961, p. 16.

97. Samuel Beckett. *Waiting for Godot*. New York, 1954, p. 32.

98. George W. Morgan. *The Human Predicament: Dissolution and Wholeness*. Providence, 1968, p. 41.

99. Loren Eiseley, *The Invisible Pyramid*, *op. cit.*, p. 102.

100. Robert Lowell. *Notebook 1967-1968*. New York, 1969, p. 60.

101. Herbert Marcuse. *Eros and Civilization*. New York, 1955, p. 213.

102. Norman O. Brown. *Life Against Death*. Middletown, Conn., 1959, pp. 95, 103, por exemplo.

103. Christopher Lasch. *The Culture of Narcissism*. New York, 1978, p. 53.

104. Burt Alpert. *Getting Gödel's Goat: A Stoned Jogging Journal through Hofstadter*. San Francisco, 1982, p. 1.

105. Aldous Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan*, *op. cit.*, p. 117.

106. Theodor W. Adorno. *Negative Dialectics*. New York, 1973, p. 370.

107. Benjamin, *op. cit.*, p. 263.

108. Citado por Spengler, *op. cit.*, p. 103.

109. Por exemplo, Julian Jaynes. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston, 1977, p. 280.

110. William Morris. *News from Nowhere*. London, 1915, p. 278.

* Referências de publicação deste ensaio no original em inglês:

ZERZAN, John. “Beginning of Time, End of Time”. In: *Fifth Estate* #313, vol. 18, no. 2 (Summer 1983), pp. 6-9.

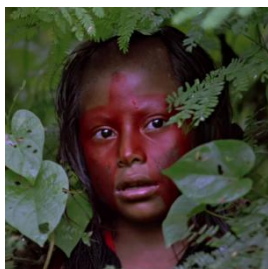
ZERZAN, John. “Beginning of Time, End of Time”. In: ZERZAN, John. *Elements of Refusal*. Seattle: Left Bank Books, 1988, pp. 7-21, 241-244.

ZERZAN, John. “Beginning of Time, End of Time”. In: ZERZAN, John. *Elements of Refusal*. Columbia, MO: C.A.L. Press, 1999, pp. 15-29, 273-276.

ZERZAN, John. “Beginning of Time, End of Time”. In: ZERZAN, John. *Origins: A John Zerzan Reader*. Milwaukee, WI: FC Press/Greensburg, PA: Black and Green Press, 2010, pp. 48-65.

Anarquia Primitiva

Anti-Copyright



John Zerzan

Início do(s) tempo(s), fim do(s) tempo(s)

anarquiaprimtiva@riseup.net
anarquiaprimtiva.noblogs.org